

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

## 中譯第一本歐洲宗教經典：論利瑪竇譯《二十五言》

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	LI, Sher-shiueh
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-06 03:17:59
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/164345">http://hdl.handle.net/20.500.12424/164345</a>

# 中譯第一本歐洲宗教經典：論利瑪竇譯《二十五言》

李爽學

上海師範大學比較文學與世界文學中心特聘教授

中央研究院中國文哲研究所研究員

## 一、《二十五言》成書的時間

在中國宗教思想史上，利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）一生最為人知的著作應屬《天主實義》。此書刻於一六〇三年，但利瑪竇早在廣東韶州傳教時便已動筆開寫，事見所著《中國開教史》。<sup>1</sup>學界另有一說：《天主實義》實則定稿於江西南昌，多為利瑪竇作客廬山白鹿（洞）書院期間應當地士子——尤其是白鹿書院洞主章潢（1527-1608）——之問，回答而成。<sup>2</sup>此所以書中特設「西士」與「中士」對答，而《天主實義》之為人視為護教著作者，因此所在多有。不論如何，上述之說若然，則利瑪竇舉心動念，想要中譯愛比克泰德（Epictetus, 55-135）的《道德手冊》

---

1. Matteo Ricci, *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, in Pasquale M., D'Elia, S.J. (ed.), *Fonti Ricciane* (3 vols.; Rome: La Libreria dello stato, 1942), vol. 2, p. 233. *Fonti Ricciane* 以下簡稱 FR。

2. 夏伯嘉，〈利瑪竇與章潢〉，載田浩編，〈文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集〉（台北：聯經出版公司，2009），頁 727-745。另見羅光，〈利瑪竇傳〉（《羅光全書》冊廿八；台北：台灣學生書局，1996），頁 68、81。《羅光全書》以下簡稱《全書》。有關下及章潢的簡歷，見〔明〕李應昇，〈白鹿書院志〉及〔清〕毛德琦，〈白鹿書院志〉，載白鹿洞書院古志整理委員會整理，〈白鹿洞書院古志五種〉，（2冊；北京：中華書局，1995），下冊，頁 837、1148。

(*Encheiridion*)，最晚必定在一五九五年他猶在南昌的時期。我如此立論，並非信口開河，而是《天主實義》中著名的人生如舞台之喻，早在王肯堂（1549-1613）一六〇二年（萬曆壬寅年）刊刻的《鬱崗齋筆塵》中即可見得，<sup>3</sup>而王氏此書集稿蘊釀的期間不短。他得見《二十五言》，至少可以溯至一六〇〇年，因為這一年或這一年之前，他得遇利瑪竇於南京。

《二十五言》原題《近言》，王肯堂言之甚明，而全編由《道德手冊》逐為手稿，當然在《鬱崗齋筆塵》刻成之前。王氏自謂《近言》乃利瑪竇所貽，同時獲贈者還有利瑪竇另譯《交友論》的刻本（《存目》，第 107 冊，頁 684、682-684）。《近言》中有十二言，《鬱崗齋筆塵》均借此名錄之，時距一六〇四年《二十五言》正式付梓，則寒暑已經五閱矣。前及《鬱崗齋筆塵》中的〈舞台喻〉，係天主教中古常譚「人世如舞台」（*theatrum mundi*）的源流所自，錄之如下：

人生世間，如俳優在場，所為俗業如搬演雜劇，諸帝王、宰官、士人、奴隸、后妃、夫人、婢妾，皆一時妝飾者耳。則其所衣，衣非其衣；所逢利害不及其躬，搬演既畢，解去裝飾，則漫然不相關矣。故俳優不以分位高卑，境界順逆為憂喜也。惟隨其所克者而肖之，乃至乞丐亦無不酷肖，以適主人之意而已。分位在他，充位在我。（《存目》，第 107 冊，頁 686）

3. 《天主實義》中的〈舞台喻〉，見〔明〕李之藻輯，《天學初函》（6冊；台北：台灣學生書店，1965），第1冊，頁537-538。《天學初函》以下簡稱「李輯」，冊數與頁碼隨文夾注。王肯堂，《鬱崗齋筆塵》，見四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書》（台南：莊嚴文化公司，1995），子部第107冊，頁684-686。《四庫全書存目叢書》以下簡稱《存目》。

王肯堂何時認識利瑪竇，確實的時間難考，但是在利瑪竇進入北京前的一五九五迄一六〇〇年某時，則為不移之論。這段期間內，又以一五九九年可能性最大，蓋據艾儒略（Jules Aleni, 1582-1649）的《大西西泰利先生行蹟》（1630），這一年王肯堂同在南京，且曾「遣門下士張養默就利子受業」。<sup>4</sup>《鬱崗齋筆塵》所錄的《近言》，乃《二十五言》迄今最早可見的部分。其中之含有〈舞台喻〉，可以說明若取之以參較《天主實義》撰作的時間，此喻確實應譯於利瑪竇滯留南京前，也就是他仍在白鹿書院論學之際。王肯堂又稱，所謂「近言」，取典乎《孟子·盡心下》，意指書中之言「若淺近而其旨深遠」，足堪為人「座右」也（《存目》，第107冊，頁686）。<sup>5</sup>王氏的說明另稱，所錄十二言係就利瑪竇當時所出而錄其「數條」罷了。就總數而言，王氏所見應當不止十二。愛比克泰德《道德手冊》的希臘原文中的言則，歷來有二說，一為五十三言，一為五十二言，雖則其所涵無殊，僅有條分之別而已。<sup>6</sup>在一六〇二年之前，利瑪竇譯得的《道德手冊》有多少，我們如今已懵懂，能確定者唯王肯堂稱之為「編」，或已將《二十五言》如數囫圇成。方之一六二九年李之藻（1571-1630）輯《天學初函》中的《二十五言》，《鬱崗齋筆塵》所錄者頗有異文，而這差異若非利瑪竇的原譯如此，就是曾經王肯堂刪潤。後者的可能性最高。利瑪竇一五九五年刊刻的《交友論》，《鬱崗齋筆塵》亦曾如數收

4. [明]艾儒略，《大西西泰利先生行蹟》，見向達校，《合校本大西西泰利先生行蹟》（北平：上智編譯館，1947），頁10。另請參閱林金水，《利瑪竇與中國》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁53-64。

5. [宋]朱熹集注，《四書集注》（台北：世界書局，1997），頁418。

6. 本文中我用的 *Encheiridion* 是 W. A. Oldfather (trans.), *Epicetius II* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), pp. 479-537 所收的五十三言版。*Encheiridion* 下文簡稱“*Enc.*”，頁碼隨文夾注。

之，就刻在《近言》之前，而王肯堂在其篇首有如下數語評之：使利瑪竇「素熟于中土語言文字，當不止是，乃稍刪潤，著于篇」（《存目》，第 107 冊，頁 682）。易言之，王肯堂對《交友論》的譯筆頗有微詞，是以《二十五言》或許也曾稍加「刪潤」。這點實屬情理中，毋庸多贅。

翻譯是種文字「變易」的行為，雅克慎 (Roman Jakobson, 1896-1982) 分之為三，其一稱作「語內翻譯」(intralingual translation)，係以同一語種「詮釋」同一語種。<sup>7</sup>《鬱崗齋筆塵》對《近言》的「刪潤」，其實是「改寫」，在某一意義上即屬雅氏所稱的「語內翻譯」。王肯堂係明代名氣不在清人王宏翰 (1648-1700) 之下的儒醫，出身書香門第不說，和父親一樣，已都曾進士及第，又嘗入翰林院為庶吉士，官至福建布政司參政。其後因與當朝為東事主張不合，再因早年為母親病危而精研醫術，遂毅然辭官，歸隱故里江蘇金壇，懸壺濟世。王氏曾隨紫柏真可 (1543-1603) 習唯智學，有相關著作傳世，晚明且有中興之稱。<sup>8</sup>總之，王肯堂的中文造詣絕非泛泛，而他資格確夠，是可以批評利瑪竇的中文譯筆。上引〈舞台喻〉文字簡潔精煉，比《天學初函》本中同一言則漂亮了許多，最後一句「分位在他，充位在我」，言簡意賅，而《天學初函》本作「分位全在他，充位亦在我」（李輯，第 1 冊，頁 344），則稍顯雜糅，高下立判，可以為證。「分位」者，傳統上多指「職分」或「地位」而言，如《朱子語類》謂：「聖人分位，皆做得自別。」<sup>9</sup>但在〈舞

7. Roman Jakobson, "On Linguistic Aspects of Translation", in Lawrence Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader* (2nd ed.; New York and London: Routledge, 2004), p. 139.

8. 參見王重民，〈王肯堂傳〉，《醫史雜誌》第 3 卷第 2 期 (1951)，頁 41-42；劉元，〈明代醫學家王肯堂的生平和著作〉，《中醫雜誌》第 1 期 (1960)，頁 67-70。

9. 朱熹，《朱子語類》卷 69，載《景印文淵閣四庫全書》子部 7 儒家類第 701 冊 (台北：台灣商務印書館，1983-1986)，頁 410。

臺喻》中別有進境，應指愛比克泰德原意所在的角色「擇取」(ἐκλέξασθαι)。

《二十五言》在一六〇四年鐫板刊行後，據悉僅神宗一朝，中國不同省份就刻了四版(FR, vol. 2, p. 300)。我們如今雖然僅可見到《天學初函》本，但其間料無大異。總之，此地我擬強調的是《二十五言》中譯，應當始於利瑪竇猶在南昌的時期，而王肯堂所錄《近言》，殆經其人刪潤後的形貌，已非利瑪竇原譯。中國翻譯史上，刪改本先行，原本晚出，淺見所及，倒是不多。《中國開教史》稱，《天主實義》的初稿完成於南昌，利瑪竇曾傳閱於章潢(FR, vol. 2, pp. 291-292)，白鹿書院諸君反倒有幸，可以先人與聞愛比克泰德著稱於歐洲的〈舞台喻〉。<sup>10</sup>白鹿書院是中國四大書院之首，朱熹、王陽明等理學名臣都曾講學其中。章潢係陽明後學，乃「江右四君子」之一。看在奉天主為教者如利瑪竇眼中，陽明心學無異於「虛學」，高一志(Alfonso Vagnone, 1566-1640)在《王政須臾》中業已如此鄙夷稱之，<sup>11</sup>而其對應者，正是李之藻(1571-1630)序《天主實義》時所稱的天主「實學」(李輯，第1冊，頁355)。後書既收《二十五言》中的〈舞台喻〉，則《天主實義》言及此喻乃歐州某「師」所撰，讀過《天學初函》者當然知曉。此一「師」也，今人佔盡研究優勢，當然知道就是愛比克泰德，然而《二十五言》刊出當年或利瑪竇餽王肯堂以《近言》之時，他從未吐實，連「師」字都未道出。《二十五言》既成，馮應京(1555-1606)序之，稱係利「作」(李輯，第1冊，頁321)。

10. 參 Gilbert Murry, *Stoic, Christian and Humanist* (London: George Allen and Unwind, 1940), pp. 108-109。以下簡稱“SCH”。

11. [明]高一志，《王政須臾》，載鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》(26冊；台北：利氏學社，2009)，第1冊，頁322。鐘鳴旦等編，以下簡稱《法國圖》。

《中國開教史》中，利瑪竇曾高談《二十五言》，且以意大利文“Vinticinque parole”定其名。然而相關部分，從頭至尾，他一律亦以意大利文第三人稱單數形的過去式稱之為所「作」（fece; *FR*, vol. 2, pp. 286）。爾後重印的四刷，此調一彈再彈（*FR*, vol. 2, pp. 287-288）。此或所以李之藻輯《天學初函》，其中《二十五言》開卷，他弁之為利「述」。

「述」字在此用得頗為含糊，是孔子所稱「述而不作」，抑或為耶穌會同志來日常用的「譯述」之意？從《中國開教史》的上下文看來，我以為當屬後者：利瑪竇未曾倩人捉刀或筆潤，字字皆屬自出。《天主實義》中，利瑪竇所稱的某「師」，要待一六三二年（崇禎五年）高一志譯《勵學古言》最後一則時，我們方見中國首次音譯其名：「愛比克泰德」者，高一志對之以「厄比德篤」一稱。高一志所以引述這位斯多亞（Stoic）名士，志在勸人言行合一，亦即勤學不得為舉止失措的藉口，說來頗合《二十五言》最後一言所示的實用主義：「昔人或不潔，攻學甚勤。賢者厄比德篤觀之，嘆曰：『奇香美液注於穢器。』」（《法國圖》，第4冊，頁65）高一志此地所譯，宜屬「世說」（*chreia*），出處待考，然而方之利瑪竇初履南昌，與章潢諸人交，「厄比德篤」之名及其人言之見諸中文，則已遲到了近四十年。

《二十五言》付梓之際，徐光啟為之撰跋，稱是書利瑪竇乃成於明代留都南京（應天府）。「留都」一稱「別都」，常為帝王龍興後移都他處而對原址的尊稱，以其仍「留」典章制度故也。明代開國，太祖定都南京，靖難之變（1399-1402）後，成祖北遷燕京（北京），故徐光啟稱南京為「留都」。《中國開教史》描述南京，另有見地，謂其城址近似北京，仍有皇宮聳立，而其南正門唯皇帝可

以出入。其他各門，官庶過之，依例都得落轎下馬，以示崇敬。不過利瑪竇早已看出「留都」僅存其名，皇駕從未蒞臨，南正門經年上鎖（*FR*, vol. 1, p. 82）。徐光啟的跋繼而指出，利瑪竇從其「國中攜來諸經書盈篋」，然而在南京多「未及譯」，故「不可得讀也」。區區數語，似已暗示《二十五言》乃譯籍，係利瑪竇在留都「所譯書數種，受而卒業」者之一。一六〇四年夏，馮應京因彈劾太監陳奉（fl.1599-1600）剝削民膏，反為所誣而身繫囹圄。<sup>12</sup>在獄中，馮氏得窺《二十五言》，驚為稀覯，遂用為自己身遭冤誣而得以堅忍處之的舒憤憑藉，繼而出資付諸梨棗，使之垂諸後世。至是書成，而此際上距江右論學又已達十年以上。《二十五言》成書之曲折，一至於此。

馮應京為人篤實，《明史》有傳，稱譽其人「志操卓犖」。巡撫湖廣時，甚不齒李贄（1527-1602）空言佛老，嘗予糾舉，甚或打壓，可知其人不事空疏浮言，深惡泰州遺緒。利瑪竇在南京開教那一年，與焦紘（1540-1620）、李贄師徒頗有往還。<sup>13</sup>北上進京之際，又蒙李贄撰書襄助，且承贈詩文，還知道李氏最後在通州自殺，而其原因正是馮應京入京參奏，自覺義無再辱有以致之（*FR*, vol. 2. pp. 65-69, 103-106）。利瑪竇是方外中人，中國官宦之間的恩怨，他能避則避，和李贄的信仰，其實有若冰炭，誼難深刻。李氏出身左派王學，正是高一志深切諷之的陽明極端。《明史》對馮應京另有褒語，美其「不事空言」，而此語恰恰也可

12. [清]張廷玉等編撰，《明史》第10冊（四庫備要版；台北：台灣中華書局，1981），卷237，列傳125，頁5b。此外，明末與南京教案（1616年）的沈淮（1565-1624）及翼護天主教基力的葉向高（1559-1627），都曾在馮應京兩遇災難之際代為上言，為其脫罪，見同上，頁5a及6a。

13. 李贄與焦紘（1540-1620）的關係，見松川健二，〈李贄と焦紘〉，載《北海道大学人文科学論集》18（1981年3月），頁1-10。

解釋得睹《二十五言》之際，他旋以《易經》「天數」說之。<sup>14</sup>談到這一點，我們得重回愛比克泰德的《道德手冊》。

## 二、從《道德手冊》到《二十五言》

用金尼閣 (Nicolas Trigault, 1577-1629) 的話來說，《二十五言》的內容首先在印證天地間只有一位主宰，亦即所謂「天主」。他化生萬物，掌管萬物，凡人所有皆為所賜。其次，人有不滅之靈魂，死後天主自會審判，賞善罰惡。最後，他指出上述內容和儒家一無扞格，抑且可以調合互濟。<sup>15</sup>此所以史柏拉丁 (Christopher A. Spalatin) 在所著《利瑪竇與愛比克泰德》(Matteo Ricci's Use of Epictetus) 中謂：利瑪竇認為儒家乃中國的斯多亞學派。而利瑪竇也像《四庫全書總目提要》所示，係由《二十五言》出發，傳教中國。<sup>16</sup>永瑆 (1744-1790) 等人對耶穌會著譯一向偏見訛誤盈篇，上引倒難得持論甚是。《中國開教史》中，利瑪竇對《二十五言》的描述，其實是一經過天主教化後的《道德手冊》，這點下文會予再詳。這裏我擬先泛論者，乃斯多亞學派的哲學大要，尤其是愛比克泰德的宗教見解。在愛比克泰德之前，斯多亞學派中人，自然以柱廊下講學的希臘古哲芝諾 (Zeno of Citium, c.334-c.262 BCE) 為首。他的哲學是某種宇宙論與倫理觀的混合。芝諾有師承，而影響最大者之一，應屬在華耶穌會時常提及的犬儒哲學家第

14. 《易·繫辭上》：「天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十；凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。」見〔清〕阮元校刻，《十三經注疏》(2冊；北京：中華書局，1983)，上冊，頁80。此書以下簡稱「阮刻」。

15. Nicolas Trigault, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matteo Ricci: 1583-1610*, (trans.) Lous J. Gallagher, S.J. (New York: Random House, 1953), p. 449.

16. Christopher A. Spalatin, S.J., *Matteo Ricci's Use of Epictetus* (Waegwan, Korea: Pontificia Univesitas Gregoriana, 1975), pp. 20-21. 〔清〕永瑆等撰，《四庫全書總目〔提要〕》(2冊；北京：中華書局，1965)，上冊，頁1080謂：「西洋人之入中華自利瑪竇始，西洋教法傳中國亦自此二十五條始。」

歐根尼 (Diogenes of Sinope, c.412-323 BCE)<sup>17</sup>。就倫理道德言之，芝諾和第歐根尼都奉素樸的理性生活為主臬，主靜而知足。但芝諾強調教育重要，試圖建立某種文化觀，第氏則否，寧可街頭行乞，給往後天主教的托鉢僧樹下極為重要的生活典範 (SCH, p. 57; 《晚明》，頁 53-162)。

時序進入羅馬時代，芝諾的影響更大，而深受啟迪者之一，便是《道德手冊》的講者愛比克泰德。他和芝諾都信仰希臘羅馬一脈相傳的宗教，是汎神論者，但在宇宙觀上卻另出機杼，以為宇宙就是秩序本身，更是一獨特的大而無邊的至高神的化身，稱之為「神」或為「宙斯」(Zeus)皆可。這位「神」毫無人類的七情六欲，但仁而愛民，在愛比克泰德口中聽來宛如《新約》所指的上主。<sup>18</sup>塵世之人雖有一己的靈魂，在斯多亞思想中，命運卻早為上述之「神」所定。<sup>19</sup>寬鬆言之，愛比克泰德所稱之「神」，和天主教幾乎不謀而合，故而輕易就可化為《聖經》所示的天主和從中演繹而出的「天命」(Providence)及命定之論 (predestination)。《道德手冊》以倫理學為背景，然其所出無非「神」也，而所深入者，更表出愛比克泰德思想的中心乃人神之間的關係。<sup>20</sup>用司馬遷或董仲書的話形容，如此關係係中國人常說的「天人之際」，甚至是「天人合一」。

斯多亞倫理學和宇宙觀一但如此結合，我們可得而知者但為某種獨特的宗教觀 (SCH, pp. 59-60)。利瑪竇在《天

17. 李爽學，〈中國晚明與歐洲中世紀——明末耶穌會證道故事考證〉(台北：中央研究院、聯經出版公司，2005)，頁 53-162。李著以下簡稱《晚明》。

18. Keith Seddon, *Epictetus' Handbook and The Tablet of Cebe: Guides to Stoic Living* (London: Routledge, 2005), pp. 20-32。另見 A. A. Long, *Epictetus* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 142-147。

19. Diogenes Laërtius, *Lives of Eminent Philosophers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), vii. 148.

20. 見 John Ferguson, *The Religions of the Roman Empire* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970), p. 195。

主實義》中曾批判中國人的「萬物一體」之說，也反對天人共為一體之論（李輯，第1冊，頁476、487-490），然而斯多亞倫理學和宇宙觀合而為一，卻也促使利瑪竇把《二十五言》解為天主教理的顯示，甚至進一步以教中內典視之。馮應京力主《二十五言》合乎《易經》「天數」之說，又方之以《四十二章經》，於後者雖不無卑薄之意，然上面所述實則亦其主因。總而言之，對利瑪竇，對馮應京而言，《道德手冊》乃扎扎实實的宗教經典，係一不折不扣的天主教理專著，焉可不在致力譯事不久，即譯之為中文？

《道德手冊》是愛比克泰德的授課記錄，錄之者為其門弟亞里安（Arrian of Nicomedia, fl.108）。他以色諾芬（Xenophon of Athens, c.430-354 BCE）的《大事紀》（*Memorabilia*）為範本，把愛比克泰德授課內容的精要分段記下，其間是否有嚴密的內在聯繫，他顯然不以為意。<sup>21</sup>愛比克泰德所處的時代，地中海沿岸多已納入羅馬帝國的版圖，然而時序仍屬希臘化時代，而愛比克泰德也在希臘西北的尼柯城（Nicopolis）內講學，故而所用語言為希臘文，理所當然。亞里安錄得《道德手冊》的希臘文本後，六世紀的新柏拉圖主義者辛普里基烏（Simplicius, c.490-c.560）隨即為之評注，近人的英譯本題為《論愛比克泰德的道德手冊》（*On Epictetus' Handbook*）。但不論是亞里安所錄或辛普里基烏的評注本，十四世紀之前，歐洲殆未得見，可見者反而是某些另類的版本：原來《道德手冊》成書之後，由於斯多亞學派的宗教性格近似天主教，而《道德手冊》又是此派人宗教觀的正統典型，保祿的思想也帶有濃郁的斯多亞精

---

21. 見 Gerard Boter, Preface to his *The Encheiridion of Epictetus and Its Three Christian Adaptations: Transmissions and Critical Editions* (Leiden: Brill, 1999), p. xiii。此書下文簡稱“Boter”。

神，<sup>22</sup>故而在修道院的門牆內頗有閱眾，甚至和三至五世紀的天主教靈修運動（monasticism）結為一體。苦修僧所讀，並非愛比克泰德的原本，而是經過改編後的所謂天主教化的版本。其中異教思想悉遭抹除，代以天主教的語彙與觀念。

從羅馬帝國到分裂後的拜占庭帝國，這千餘年間我們所知道的天主教改編本《道德手冊》主要有三種。其一據傳為聖尼祿·安基拉努（St. Nilus Ancyranus, fl.430?）所編，<sup>23</sup>但版本學家如此論定，不過因此一稿本夾雜在聖尼祿的著作中所致。聖尼祿的本子，改編者可能另有其人，或為某名喚孔馬西烏（Comasius, d.361）的天主教聖人（Boter, pp. 156-157）。一六七三年，聖尼祿此本曾由蘇瑞芝（J. M. Suarez，生卒年不明）編輯成書，傳行於世。其二通稱《天主教演義本》（*Paraphrasis Christiana*），一六五九年由卡少朋（Méric Casaubon, 1599-1671）編輯梓行。第三種則發現於梵帝岡教廷圖書館，二十世紀前尚未有人編輯成書（Boter, pp. xiv-xv）。<sup>24</sup>這三種「天主教版」的《道德手冊》，有大幅改寫者，也有部分增刪者，不過都全都編定於《二十五言》譯成之後，故而難以視為利瑪竇中譯所據。儘管如此，天主教版的《道德手冊》的抄本，在修道院內仍然常見，說明編成之後，歐洲基督徒閱之者眾，在遊方僧間流通尤大。既然如此，「厄比德篤」當然可以由斯多亞的杏壇走下，登上天主教的聖壇，在華則更進一步，化身變成《天主實義》裏的某「師」。

儘管《二十五言》難據上述天主教版的《道德手冊》逐譯，《道德手冊》的抄本，在十五世紀後卻逐年增多，終於

22. Troeles Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics* (Edinburgh: T & T Clark, 2000), pp. 81-292.

23. 「尼祿·安基拉圖」是個相當可疑的名字，可能指天主教史上的「聖尼祿」，參見 Constantine J. Kornarakis, "The Monastic Life According to Saint Nilus" (MA Thesis, Durham University 1991), pp. 6-9。

24. 這理所述三種「天主教版」的《道德手冊》的希臘原文，Boter, pp. 351-411 均以評注本（critical edition）的形式收錄之。

在一四五〇年出現了第一部的拉丁文譯本。譯者是意大利人文主義者皮羅第 (Niccolò Perotti, 1429-1480)，所譯應屬程度較小的天主教版拉丁文本。<sup>25</sup>皮羅第也是位拉丁語法專家，對羅馬古典深有研究。除了皮羅第這位利瑪竇祖國的先賢外，一四七九年，佛羅倫斯文藝復興大師保利洽諾 (Angelo Poliziano, 1454-1494) 又出了另一部拉丁文本。據今人波特爾 (Gerard Boter) 的了解，皮羅第的譯本問津者不多，但保利洽諾的本子雖以手稿的形式流傳多年，其排印的首版 (editio princeps) 在一四九七年刊行後，反而一刷再刷，乃文藝復興期間最盛行的拉丁文譯本。此一譯本，直待一五六〇年才因伍爾夫 (Hieronymus Wolf, 1516-1580) 出版同一語言的第三種譯本而逐漸失勢。《二十五言》譯於一五九〇年代，是以伍爾夫譯本，利瑪竇在世應已可見，而且因耶穌會有特殊的運書管道，利瑪竇在華未必會失之交臂。至於《道德手冊》的希臘文原本，一五二九年有人足本鑄排，和辛普里基烏的《論愛比克泰德的手冊》(1528) 幾乎同時刊行 (Boter, pp. xv, xv n. 16)。這也就是說，在意大利，同一時期就出現了兩種愛比克泰德《道德手冊》的希臘文排印本。職是之故，利瑪竇中譯《二十五言》所用底本，至少有六種可能：一、保利洽諾的的拉丁文譯本；二、一五三五年特靈卡唯里 (Victor Trincavelli, 1496-1568) 編定的希臘文本；三、一五四六年刊行的辛普里基烏的希臘文評注版；以及四、一五二九年印行的希臘文足本。此外——第五——卡少朋所據的《天主教演義本》，而我另見有一六九五年刊行的希臘原文與拉丁譯文的對照本，表示前此即有拉丁譯本，唯譯於何時，尚

---

25. 此書有如下現代版：Revilo Pendleton Oliver (ed.), *Niccolo Perotti's Version of The Enchiridion of Epictetus* (Urbana: University of Illinois Press, 1954)。下引拉丁文本《道德手冊》，部分據此版，簡稱之為“NPV”。

待查考。最後——也是第六種——乃皮羅第的拉丁文譯本。<sup>26</sup>

利瑪竇自里斯本梯航東來。抵華前夕，他嘗在印度臥亞（Goa）的耶穌會神學院教授希臘文。至於拉丁文，則為教會語言，他自是閑熟，不待多贅（《全書》，冊廿八，頁21）。希臘、拉丁兩種語言的《道德手冊》，利瑪竇因此都能讀能懂，來華後自然也能譯，故而要判斷《二十五言》的源本（source text），非如火上弄冰，可想而知。本文中，我無意考證利瑪竇中譯的底本，但愛比克泰德《道德手冊》的希臘或拉丁文本，耶穌會士熟稔，我們卻也應有所了解。近人唐覺士（Julien-Eymard D'Angers, 1902-1971）又考悉，耶穌會祖聖依納爵（Ignatius of Loyola, c.1491-1556）在一五四八年左右草擬《神操》（*Spiritual Exercises*）之前，傳說早已熟讀《道德手冊》，並用為參考書籍。<sup>27</sup>耶穌會東來，常選聖依納爵嗜讀之作中譯，<sup>28</sup>《道德手冊》變成利瑪竇首譯的宗教經典，也算順順風使舵，順理成章。就《二十五言》本舟而言，更具意義的或許是利瑪竇的中譯策略，而茲事體大，篇幅所限，下文我化繁為簡，僅舉一、二言為例，試答上述既跨語際，也跨了文化的大哉問。

### 三、「經典重構」之道

言體和語體，幾乎同為晚明盛行的文學體裁，<sup>29</sup>在華天

26. Merci Casauboni, *Epicteti Encheridion* (London: Robert Boubont, 1595)。

27. Chris Brooke, *Epictetus in Early Modern Europe: 1453-1758* (Berkeley, CA: University of California Press, 1999), p. 6。此一問題，我因下文而得悉：潘薇綺，〈跨文化之友誼——論利瑪竇《二十五言》的翻譯修辭與證道藝術〉，載《輔仁歷史學報》31（2013），頁113注74。

28. 參見李爽學，〈譯述：明末耶穌會翻譯文學論〉（香港：香港中文大學出版社，2012），頁251-252。此書以下簡稱《譯述》。

29. 其實就中國箴言或格言傳統言之，「言體」與「語體」之分意義不大，這裏純為方便而設。相關意見，見合山究著，陳西中譯，〈心靈的中藥——《明代清言集》解說〉，載

主教圈內不殊，以「言」為名的文學述譯迭有多起。《道德手冊》的希臘原文在歐洲上古的際遇，在明末中國依然重演，而且打從《二十五言》猶名《近言》的時代就已揭開序幕。王肯堂抄錄的十二言，某些業已經他由表面上的天主教文本改編為儒家化的中式格言，而其手法和《天學初函》本中利瑪竇所用者幾乎如出一轍。《二十五言》第一言的主旨，《道德論述》（*Discourses*）有所詳論，<sup>30</sup>我們不妨引之為例，澄清《鬱崗齋筆塵》重構《二十五言》的儒門手法：

物有在我者，有不在我者。欲也，志也，勉也，避也等我事，皆在我矣。財也，爵也，名也，壽也等非我事，皆不在我矣。在我也者易持，不在我也者難致。假以他物為己物，以己物為他物，必且倍（悖）情，必且拂性，必且怨咎世人，又及天主也。若以己為己，以他為他，則氣平身泰，無所牴牾。無冤無怨，自無害也。是故凡有妄想萌於中，爾即察其何事。若是在我者，即曰：「吾欲祥則靡不祥，何亟焉？」若是不在我者，便曰：「於我無關矣。」（李輯，第1冊，頁537-538）

就中文造詣而言，王肯堂當然比利瑪竇高，上引《二十五言》的言則，他在《鬱崗齋筆塵》中曾為之刪潤，而且還刪削了不少，最重要者當在抹除利瑪竇沿襲或為聖尼祿等纂天主教版《道德手冊》的天學色彩。利瑪竇原譯中的「必且怨咎世人，又及天主」一句，係希臘文本天主教化後的典型，蓋「天主」或天主教超越式的「至高神」（*Deus*），

---

合山究選編，陳西中、張明高注釋，《明清文人清言集》（北京：中國廣播電視出版社，1991），頁189-200。

30. Epictetus, *Arrian's Discourses of Epictetus*, III. XXIV. 1-18, in Oldfather (trans.), *Epictetus* II, pp. 185-223.

不可能出現在異教徒愛比克泰德的《道德手冊》中，然而王肯堂在不知情的情況下，居然一把就將《近言》中此句輕易「還原」，改譯之為「必且怨天，必且尤人」，令人驚詫又莞爾。就《近言》的時代推之，《鬱崗齋筆塵》中的翻「易」，不但中國化了《二十五言》這一言，而且還將之推入文化核心，使之佛家化而——更重要的是——儒家化了。儘管如此，利瑪竇可以合儒，上及《二十五言》原句與王肯堂的易句，對利瑪竇而言，意思可能差別不大，因為《天主實義》中，他相信中國古典裏的「天」，就是天主教的「上帝」或「天主」，所謂「以天解上帝，得之矣」（李輯，第1冊，頁417）。但對一般中國人而言，王肯堂在《鬱崗齋筆塵》中置入「怨天尤人」這句古來成語，則完全消解了《二十五言》中的天主教色彩。更易或更譯後的「必且怨天」一句，尤為畫龍點睛處，因為怨咎而及於「天主」者，係利瑪竇天主教化《道德手冊》之處，而「天主」一旦改為「天」，則雖一字之差，「源文」中的天主教色彩旋即卻經消解，轉為中國人熟悉的儒家「敬天」思想。<sup>31</sup>《舊約》裏的「天主」有人類的七情六欲（anthropomorphism），<sup>32</sup>然而在王肯堂筆下反變成成了非人格神。

從時間上衡量，利瑪竇似難讀過聖尼祿等經人編訂後的天主教化的《道德手冊》，但從天主教上古開啟靈修運動以來，愛比克泰德確如前述，風行於苦修僧之間。不管

31. 參見劉耘華，〈天主教東傳與清初文人的思想重構——以「敬天」風潮為中心〉，載吳昶興編，《再——解釋：中國天主教史研究方法新拓展》（新北：台灣基督教文藝出版公司，2014），頁147-165。此外，眾所周知，順治與康熙在位時，都曾為天主教頒發「欽崇天道」與「敬天」的匾額，見鐘鳴旦、孫尚揚，《一八四〇年前的中國基督教》（北京：學苑出版社，2004），頁327、337。

32. 《舊約》中天主的「人神同形論」，我所見較精之論述如下：Harold Bloom, Commentary on the "Representation of Yahweh" and the "Psychology of Yahweh", in David Rosenberg & Harold Bloom, *The Book of J* (New York: Grove Weidenfeld, 1990), pp. 279-306。

利瑪竇是否讀過聖尼祿等人的改編本《道德手冊》，僅就《二十五言》的第一言觀之，他經翻「易」形成的天主教化文本，就多和聖尼祿等人的改編本「不謀而合」，而且雷同得不可思議。《天主教演義本》常為《道德手冊》施展「增言」的手法，《二十五言》同樣可見。第四言談以智處世，尤其是以智克服命中的劫數（李輯，第1冊，頁338-339），《道德手冊》闕載，實乃利瑪竇個人手筆，或為湊足「二十五」這個天數而補入。<sup>33</sup>即使扣除第四言，據史柏拉丁比對，《二十五言》仍然中譯了《道德手冊》五十二、三言中的三十言左右，<sup>34</sup>而各式改編的文句中，天主教化得最明顯的，前及第一言即屬之，尤其表現在其中「天主」這個譯詞上。凡人在蹭蹬之際，確可能「怨天尤人」，怪罪「諸神」不義。聖尼祿等人——尤其是《天主教演義本》——都把複數形的「諸神」（希臘文：οι θεοι；拉丁文：dii），改成了單數大寫的「神」（希臘文：ὁ θεός；拉丁文：Deus），<sup>35</sup>而這單、複數之差和字形大小，當然就令他們的改編本由汎神論的斯多亞文本一躍而轉成了一神論的天主教經典，亦即令「諸神」變成了「天主」。連後出的皮羅第本，都以受西班牙文影響的拉丁字“deos”譯之。彼此「一脈相傳」至此，可謂不可思議之至（*NPV*, p. 82）。

王肯堂刪去《近言》中的「主」字，句意隨之生變。案「怨天尤人」的出典，乃《論語·憲問》或《史記·孔子世家》裏孔子的夫子自道：「不怨天，不尤人，下學而上達，

33. 有趣的是，王肯堂的《鬱岡齋筆塵》亦收第四言，而且仍列第四。王氏還曾為之刪潤，可證明利瑪竇致贈《近言》時，《二十五言》應已如數譯畢。王本見《存目》，子部第107冊，頁685。

34. Spalatin, *Matteo Ricci's Use of Epictetus*, pp. 18-19.

35. Boter, p. 206. *Enc.*, 1.3 中，「諸神」拼作另一形式“θεοὺς”，見頁482。和“θεοὺς”對應的單數陽性的形式是“θεός”。*NPV*, 1.3 之中，也已將「諸神」改為另一種拉丁文形式的“deos”，在天主教的語境中，確可作「天主」解，等於明清間耶穌會著作中我們常見的「陡斯」（Deus）。易言之，*NPV* 有部分亦天主教化的《道德手冊》。

知我者其天乎！」孔子這裏所指之「天」，當然不是《天主實義》所稱那「蒼蒼有形之天」（李輯，第1冊，頁417），而是指「天道」或「天命」而言。<sup>36</sup>王肯堂挪用孔子的話，變易利瑪竇的譯文，其實也得了《近言》的真傳，得其置換《道德手冊》的改譯手法。在這些《二十五言》的前情之外，王肯堂的變易之道，其實明代後繼有人。利瑪竇中譯的《道德手冊》，不僅徐光啟或代付剖櫛的馮應京喜之，據利瑪竇在《中國開教史》中自述，此書自一六〇四年出版後，在中國士人間亦傳頌不已（*FR*, vol. 2, pp. 288-301）。而窺諸後世，利瑪竇此言尚稱實在。明思宗年間，浙江平湖士人趙韓（fl.1612-1635）「撰」《欖言》，隨即又收之為所輯善書性套書《日乾初撰》的首卷，其中便如《鬱崗齋筆塵》收錄了《二十五言》中的十三言，而其首言，依舊為利瑪竇的第一言。趙韓因輯名為「撰」，故而所收《二十五言》內文，刪削處往往更甚於王肯堂的處理。不過這第一言，趙韓倒不廢言，唯利瑪竇所謂「必且怨咎世人，又及天主也」，他頗似王肯堂，「天主」一詞，也用「以天解上帝」的「上帝」代之了。<sup>37</sup>

《欖言》所撰對象為利瑪竇的《二十五言》外，另有利瑪竇的《畸人十篇》和龐迪我（Diego de Pantoja, 1571-1618）的《七克》。然而在《欖言》中，趙韓窮盡一切可能，不使人知其撰文的出處，甯談上書之中的天主教色彩。<sup>38</sup>是以上述《二十五言》撰文中的「上帝」，使一般明代人讀來，聯想所及，恐怕是儒家經籍如《詩經》或《尚書》中的神靈，

36. 朱熹集注，《四書集注》，頁162；〔漢〕司馬遷，《史記》（四部備要版；台北：台灣中華書局，1981），第5卷，21a。

37. 〔明〕趙韓，《欖言》，載《日乾初撰》（5冊；日本東京國立公文書館藏明刊本），第1冊，頁52a。本書以下簡稱《初撰》。

38. 有關趙韓及《欖言》的種種，參見李爽學，〈如何製造中國式的善書？——趙韓《欖言》與西學〉，《文員：比較文學與比較文化專刊》1（2014年6月），頁18-54。

亦利瑪竇引《詩經》而在第十三言中所稱的「后帝」。<sup>39</sup>利瑪竇的《天主實義》，花了不少篇幅論述中國古典中的自然神學，一再談及「上帝」與天主教的聯繫，甚至承認「吾國天主即華言上帝」，又拿《舊約》強調「吾天主乃古經書所稱上帝也」（李輯，第1冊，頁415）。然而這類後人所稱的索隱派（figurism）思想，趙韓雖然看過——因為在《天學初函》中，《二十五言》就收在《天主實義》之前——但他顯然並不同情。《攬言》抹去天主教色彩，以「上帝」代「天主」，但事涉「上帝」者，他則一字不改，使存原貌。一個「上帝」，明代各行其是，確有兩種表述。在利瑪竇看來係指教中「天主」，就王肯堂或就趙韓而言，則僅僅存在於儒門的情境裏，和西學或天學毫無瓜葛。何況王肯堂還是晚明慈恩宗振衰起蔽的中興人物，有《成唯識論證義》等要籍問世，文前已及。

《中國開教史》中，利瑪竇一再聲稱《二十五言》刊刻後有口皆碑，中國儒生更是異口同聲，無不眾口交譽。這點當然和利瑪竇改譯《二十五言》的策略有關：他一面令之變成天主教的內典，一面又引儒家經義入書，使得新譯而成的中文《道德手冊》，變成兩教匯通的寶典。書中第十三言着墨於「仁」、「義」、「禮」、「智」、「信」等儒家重視的五常，皆為維繫人群的五種規矩，不容紊亂（李輯，第1冊，頁339-340）。利瑪竇在此言言末又引《左傳》衛莊公蒯聵（r.480-478BCE）與衛出公衛輒（r.493-480BCE）「父子爭國」的故事警世（李輯，第1冊，頁340），借以替代原文中波里尼乃西斯（Polynices）及愛梯歐喀里士（Eteocles）「兄弟爭國」的希臘神話，呼

---

39. 《詩·閟宮》：「皇皇后帝，皇祖后稷。」歷來注家多解「后帝」為「天」或「上帝」，見阮刻，上冊，頁615。

應得猶如嚴絲密縫。<sup>40</sup>到了第二十一言，利瑪竇則益為不避儒家，公然引入「儒」和《易》等概念，又以之入替希臘哲人和荷馬的史詩（李輯，第1冊，頁346），也就是擬以孔門為生命的繩墨，而方荷馬於「優伶」，比史詩於「樂府」（戲文），直接以實例印證《中國開教史》中利瑪竇的合儒之說，我在他處言之已明。<sup>41</sup>明末耶穌會中人，絕大多數都視戲子與戲文為不祥，高一志之外（《晚明》，頁315-330），一六三二年羅雅谷（Giacomo Rho, 1593-1638）譯聖德肋撒（St. Teresa of Avila, 1515-1582）《全德之路》（*Way of Perfection*）的附錄，成《聖紀百言》一書，其中亦謂「聽優人雜戲，其害有二：一廢時，一染其邪情」。利瑪竇和聖德肋撒攻擊伶人戲曲不遺餘力，其積極處，我想更勝於儒門，而兩人所據，依然為柏拉圖的概念：「優戲中多摹擬小人，其狀非正，其言非善，易亂人意；卽有一二好語可聽，廢時失事，何從補之？」（《法國圖》，第23冊，頁455）利瑪竇以柏拉圖式概念「內化」了《道德手冊》，如此翻譯策略，確實也成功「合儒」了，而——除上述天主教詞彙與柏拉圖概念的引入外——《道德手冊》的天主教化，尚有「字詞的替換」（substitutions of words）、「時態、詞序與數目之變化」（changes of tense, word order, number）、「省略」（omissions）、「縮言」（shortened passages）與為澄清句意所做的「增詞增句」（additions）等等，聖尼祿等人早在「他們」的《道德手冊》中一用再用，毫不避諱（Boter, pp. 206-211）。

40. 從儒家的角度看《二十五言》的改譯，參見鄭海娟，〈跨文化交流與翻譯的文本建構——論利瑪竇譯《二十五言》〉，《編譯論叢》第5卷第1期（2012年3月），頁212-216。

41. 參見《晚明》，頁315-319。斯多亞學派閱讀荷馬的寓言方式（allegorical reading），當然也是原因之一，參見 A. A. Long, *Stoic Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 58-84。

《道德手冊》第五言有如下短訓，利瑪竇譯得甚近愛比克泰德的原文，不但精簡凝練，略無辭費，而且各種文字中的此條，算來應該都不出五十字：

有傳於爾曰：「某訾爾，指爾某過失。」爾曰：「我猶有別大罪惡，某人所未及知。使知之，何訾我止此歟？」（李輯，第1冊，頁334）

此言傳達的思想，乃斯多亞學派自抑與謙遜的堅忍典型。莫雷（Gilbert Murphy, 1866-1957）論類此故事與天主教的聯繫，道是可比耶穌教人「絳尊迂貴」（resignation）的教義（*SCH*, pp. 111），我以為是。不過這個故事更近《西琴曲意八章》那〈肩負雙囊〉一首：凡人但「以胸囊囊人非，以背囊囊己慝」（李輯，第1冊，頁288）。<sup>42</sup>《沙漠聖父傳》雖將後一故事置於「明辨」（discretion）的項下，不過兩者實則異曲同工。<sup>43</sup>上引《二十五言》這第五言裏，利瑪竇在上述「原文」的中譯外，又「效」《天主教演義本》，加了個「結論」而「增詞增句」道：「認己之大罪惡，固不暇辯其指他過失者矣！」（李輯，第1冊，頁334）如此結論，完全契合〈肩負雙囊〉故事的內涵。王肯堂錄《近言》，亦含此一結論——雖然其間仍有異文（《存目》，第107冊，頁685）——可見利瑪竇的原譯確和《道德手冊》有異，增言之外，也有語增。「結論」過後，《天學初函》本中，利瑪竇益發踵事增華，使《道德手冊》的論述愈趨本教教義。他乾脆搬出聖方濟（Francesco d'Assisi, 1182-1226）的故史強化愛比克泰德的故事：

42. 這個故事有其《伊索寓言》與《沙漠聖父傳》的典故，參見《譯述》，頁45注24、25。

43. Helen Waddell (trans.), *The Desert Fathers* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1994), p. 96.

芳齊（案即聖方濟），西邦聖人也。居恒謂己曰：「吾，世人之至惡者也。」門人或疑而問之曰：「夫子嘗言，偽語縱微小，而君子俱弗為之。豈惟以謙己可偽乎？夫世有害殺人者，有偷盜者，有奸淫者，夫子固所未為，胡乃稱己如此耶？」曰：「吾無謙也，乃寔言也。彼害殺、偷盜、奸淫諸輩，苟得天主祐引之如我，苟得人誨助之如我，其德必盛於我也。則我惡豈非甚於彼哉？」（李輯，第1冊，頁334-335）

利瑪竇所引「芳齊」的故事，精確說來，頗似以天主教聖人的故事重新在脈絡化《道德手冊》裏的言則，而不僅在提供一個例證便罷。上引聖方濟以謙自克的生命故事，典出自聖文德（St. Bonaventure, 1221-1274）的著作，原為聖方濟和所命轄下教牧帕齊菲古（Pacificus, ?-c.1234）就自己夢入天堂所作的對答。故史當然已經改寫，改寫成一則典型的天主教型證道故事（Christian type of exemplum），<sup>44</sup>和龐迪我《七克》卷一以謙伏傲而同隸聖方濟名下的數條故事頗有淵源，乃至互文。《二十五言》裏，利瑪竇講完此一故事後，旋即跳出語境，替愛比克泰德或他「本人」添加了一句修辭反問（rhetorical question）式的感喟，頗有後設史學的味道：「聖人自居于是，余敢自誇無過失而辯訾者乎？」（李輯，第1冊，頁335）

聖方濟的故事，《鬱崗齋筆塵》中，王肯堂闕引，可想而知，而上引那修辭反問的結論中的結論，自然也不會現身在他筆下，也是合情入理。就譯事而言，利瑪竇類似的增言，《二十五言》還有多起。從今人狹義的翻譯意識形態衡之，利瑪竇如此移花接木，豈合尤其是「信」譯的

44. 見 Bonaventure, *Excerpts*, in Marion A. Habig (ed.), *St. Francis of Assisi, Writings and Early Biographies: English Omnibus of the Sources for the Life of St. Francis* (3rd rev ed.; (Chicago: Franciscan Herald, 1973), pp. 841-842.

鐵則？但我們如果審之以西方自西賽羅（Marcus Tullius Cicero, 106-43BCE）以降的譯史，倒難說利瑪竇的翻譯手法非「出以雄辯」（*ut oratoria*）或出以德萊登（John Dryden, 1631-1700）式的「仿譯」（*mimesis*）式譯觀。<sup>45</sup>他加譯成篇，史上於理有據。

利瑪竇在《中國開教史》中自道，《二十五言》成書目的在宣講教理，但為博閱眾的興趣，書中頗添娛人的加插，攻擊起佛道來尤其不遺餘力，每令偶像崇拜者啞口無言（*FR*, vol. 2, pp. 287-288）。是否如此，我們頗難斷定，至少《四庫全書總目提要》的撰者視之為剽竊釋子之作，也就是取《二十五言》並比佛典，反將了馮應京一軍。利瑪竇在〈致羅馬馬塞利神父書〉及〈致德·法比神父書〉中所寫，和《中國開教史》所述也有矛盾。這兩封信皆稱《二十五言》中，利瑪竇「只談修德養性，如何善用光陰，完全以自然哲學家的口吻論事」，而且「不攻擊任何宗教」，明末與天主教為敵的佛家反而樂見成書，甚而代刻助印，使之廣泛流傳。<sup>46</sup>雖然如此，明清兩代，《天學初函》的讀者確有一些，而《二十五言》雖放在輯中《天主實義》之前，明清間最重要的反教之作《破邪集》與《關邪集》裏，我們反而看不到提及《二十五言》的文字，連攻詰的蛛絲馬跡也不見，是以利瑪竇的說法恐有誇大之嫌。然而我們倘圈定之於某些開明派的士子，明人確如前及利瑪竇之語，是有少數對《二十五言》甚感興趣。《中國開教史》

---

45. Cicero, *De optimo genere oratorum*, in *De inventione, De optimo genere oratorum, Topica*, v.14-15. John Dryden, "On Translation", in Rainer Schulte & John Biguenet (eds.), *Theories of Translation: An Anthology of Essays from Dryden to Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 17.

46. 見一六〇五年二月〈利氏致羅馬馬塞利神父書〉，及一六〇五年五月九日〈利氏致德·法比神父書〉，俱見劉俊餘、王玉川譯，《利瑪竇全集》（4冊；台北：輔仁大學出版社、光啟出版社，1986），第4冊，頁268、276。

寫在一六一〇年利瑪竇去世前夕，所指佛徒助刻，或許便指王肯堂及其《鬱崗齋筆塵》。此外，趙韓一類開明派士子也屬之。所著《欖言》甚重《二十五言》，選取的十三言中頭尾俱全，第一言與最後一言同存（《初揲》，第1冊，頁52a-55a），看待上可謂既嚴肅又認真。

談到《二十五言》的最後一言，我們可以捫回馮應京，因為單表此言，我們就不難了解何以讀到利瑪竇的書稿，馮氏即使身陷縲絏也義無反顧，鼎力資助，樂見刊印。明史嘗謂馮氏「學求有用，不事空言」，<sup>47</sup>而如此問學風格的內涵，可不是愛比克泰德有所求於哲學者嗎？愛比克泰德的哲學在出世中有入世；對他而言，知識得具實用價值，而這點和羅馬斯多亞哲人承襲的希臘思潮有關，乃啟之於此派倫理學和亞里士多德邏輯學的緊密結合。<sup>48</sup>隆恩 (A. A. Long) 說得好：「斯多亞哲人同意亞里士多德之見，以為人生而有『目的』 (telos)，而此一目的因人係理性的動物之故，所以可藉美德之精進而臻於完美，又可從智慧出發，盱衡環境而成其為『有德之人』。」隆恩又認為，對愛比克泰德而言，所謂「目的」僅止於「自然」與「功能」，而後者所涉，乃指「在社會中要活得好」。職是之故，「美德」便係一切的基盤，因為「有美德者」即可因邏輯而具備判斷事物的智慧。凡人皆應覓之，全力以赴。希臘傳統常談「認識自己」 (Know thyself)，以故遂變成人生的首要之務。人類因有邏輯概念，故而也有「理性能力」 (faculty of reason)，亦係其有別其於他動物之處，須得善用。<sup>49</sup>

47. 張廷玉等編撰，《明史》第10冊，卷237，列傳125，頁5b。

48. 參 Jonathan Barnes, "Aristotle and Stoic Logic", in Katerina Lerodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy* (Oxford: Clarendon, 1999), pp. 23-53。

49. Long, *Stoic Studies*, pp. 161-162.

愛比克泰德所傳，因而不是無根游談，而是深具實用價值的哲學與知識體系，已近明史描述馮應京的「學求有用」的「用」字。《二十五言》的最後一言所示，無非便以邏輯在印證類似的概念：

學之要處，第一在乎作用，若行事之不為非也。第二在乎討論，以徵非之不可為也。第三在乎明辯是非也。則第三所以為第二，第二所以為第一，所宜為主，為止極乃在第一耳。我曹反焉，終身泥濡乎第三而莫顧其第一矣！所為悉非也，而口譚非之不可為，〔反卻〕高聲滿堂，妙議滿篇。（李輯，第1冊，頁349）

上引「在乎作用」之「學」，愛比克泰德指「哲學」（φιλοσοφία）而言，我嘗從辛普里基烏的評注，說明其中所強調者乃凡人皆有的「理性知識」（rational knowledge），亦即凡人都不可執着世相，為之矇蔽。辛普里基烏的評注滲入了不少柏拉圖的精神，故馮應京講「學求有用」，而愛比克泰德則曰「學重實用」。他要以《道德手冊》所謂「原理的應用」（χρήσεως τῶν θεωρημάτων）處世，以辛普里基烏評注的「理性的知識」觀世，又以「科學的知識」（scientific knowledge）察世。<sup>50</sup>如此方稱「實學」，而其基礎必因愛比克泰德所稱之「討論」或「證明」（ἀποδείξεων）而奠下，因其「確認與解釋」（βεβαιωτικός καὶ διαρθρωτικός）而得知（*Enc.*, p. 536）。吾人處世，凡此皆輕忽不得。

---

50. 李爽學，〈如何製造中國式的善書？〉，頁46-47。另見 Simplicius, *On Epictetus' Handbook 1-26*, (trans.) Charles Brittain & Tad Brennan (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002), pp. 40-41; Simplicius, *On Epictetus' Handbook 27-53*, (trans) Charles Brittain & Tad Brennan; Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002), p. 124。

上文最後一句「吾人處世，凡此皆輕忽不得」，我其實敷衍自《欖言》書末趙韓以文言自述的收場白。<sup>51</sup>愛比克泰德濃墨強調的堅忍精神，趙韓絲毫也不敢大意。《欖言》所摺超過半數的《二十五言》言則中，我們另可舉下面一例，以概利瑪竇中譯《道德手冊》的主旨，也可藉以窺探明代士子挪用《二十五言》的方法：

遇諸不美事，即諦思何以應之。如遇惡事，君子必有善以應；遇勞事，以力應；遇貨賄事，以廉應；遇怨謗事，以忍應。猶以鈇鉞加我，我設千盾以備之，又何懼乎？（《初摺》，第1冊，頁53b）

較諸《天學初函》本《二十五言》中的此言（李輯，第1冊，頁338），趙韓摺來仍有異文，因其「源文」伊始乃時間副詞「嘗」，其後還加了個複數的「諸」字，首二句遂作如次：「嘗有所遇諸不美事，爾即諦思何以應之。」（Ἐφ' ἐκάστου τῶν προσπιπτόντων μέμνησο ἐπιστρέφων ἐπὶ σεαυτὸν ζητεῖν; *Enc.*, p.536）利瑪竇的中譯，頗合希臘原文的句意，不過趙韓摺來卻另有特色：他把「敘述」（narrative）改為「陳述」（statement）了，全句乃至整條言則，因此就變成了傳統定義下的格言，有類《朱子治家格言》或明末傳教士最看重的《明心寶鑑》的內文，深富四海共通的普遍性。如此擅改，倒無妨於愛比克泰德的精神，因為他絕不許人感情用事。有不平，應以理性，以科學的態度面對之；有所失，也應以理性，以平常心調整自己的心緒，那怕是貲財匱乏，痛失所愛！職是之故，前引「遇怨謗事，以忍應」中的「忍」字，在《二十五言》中就變成了全書

51. 《初摺》，第1冊，頁55a 這一句如次：「觀者毋忽諸！」

的關鍵鑰字，我們彷彿重訪蘇格拉底面對不義的宏大襟懷，了解「堅忍」——或許還應添上「不拔」以湊成中文慣用的四字成語——乃面對逆境與挫折的良方（參 *SCH*, pp. 36-37）。《日乾初揲》是套書型的善書文叢，《欖言》側身其間，說明趙韓也把《二十五言》視為宗教經典。

#### 四、真實與再現

凡人要以「堅忍」處世，心理上的調適必不可少。這方面愛比克泰德的宗教情懷遠比蘇格拉底強。蘇格拉底面對的是一個真而又真的世界，愛比克泰德卻像天主教一樣，要我們把「真實」當「再現」（representation）。我們居處的世間，我們擁有的一切，故此就變成了某個本體的「幻影」（illusion），或某一造物主（ὁ θεός）所賜的恩典。本文開頭所引的〈舞臺喻〉，其結構原則殆緣此而立下，而此喻在《道德手冊》中的地位當然也因此奠下，而且變成全書的基調。《道德論述》大加發揮，猶其餘事。<sup>52</sup>《道德手冊》裏〈舞臺喻〉上下開打，是貫穿全書的寓言主軸。就《二十五言》觀之，方其猶處構思階段，此喻即已先聲奪人，挺進了《天主實義》的論述之中。待利瑪竇的譯稿成「編」，繼而即面對中國讀者的初步試煉，在王肯堂的《近言》中扮演了關鍵要角，也是水到渠成。時迄《天學初函》本出，〈舞臺喻〉重量益增，幾乎又是上下開攻，前接《畸人十篇》與《西琴曲意八章》的旨要（《譯述》，頁 43），下則強調《天主實義》內的天主教理，最後連趙韓也忽略不得。《欖言》所以揲之，不啻正告中國讀者道：《二十五言》乃緊要至極的處世淨言，宜屬明末

---

52. Arrian, *Discourses of Epictetus*, in Oldfather (trans.), *Epictetus II*, 1.28.10。另見 Long, *Stoic Studies*, pp. 275-278。

開始盛行的「善書」。既然如此重要，下面我不妨引趙韓的摺本，逕回本文開篇，再審《二十五言》成書的過程，順此重窺利瑪竇中譯歐洲經典，何以打一開頭就是愛比克泰德的《道德手冊》：

人生世間，如俳優在戲場上；所為俗業如搬演雜劇，諸帝王、公卿、大夫、士庶、奴隸、后妃、婦婢，皆一時粧飾者耳。則其所衣，衣非其衣；所逢利害，不及其躬。搬演既畢，解去粧飾，即漫然不相關矣。故俳優不以分位高卑長短為憂喜也，惟扮其所承腳色，則雖丐子，亦當真切為之，以稱主人之意焉。分位全在他，充位亦在我。（《初摺》，第1冊，頁54a）

方之《天學初函》本《二十五言》中的〈舞臺喻〉，上引《欖言》的摺文，說來竟然如實得只有隻字之差，亦即第三行中的「即漫然不相關矣」中的「即」字，《天學初函》本作「則」，全句因成「則漫然不相關矣」（李輯，第1冊，頁343）。《天主實義》本是〈舞台喻〉理論上最早譯成者，其中「即」或「則」字，則一概消失不見，整句話反而似從《鬱崗齋筆塵》而得其文理上的靈感，故重構之而為「漫然不復相關矣」。不論利瑪竇此句在自己或他人的手上如何蛻變，上引〈舞臺喻〉無疑都是《道德手冊》觀照人世的重點。其中世有主宰，而我們日子還得過得稱其心意之說，也是我們認識斯多亞學派和天主教打一照面，彼此即意氣相投，浹洽無間的主因。

隆恩認為愛比克泰德固然承認柏拉圖式的本體說，但從其《道德論述》看來，愛比克泰德似乎從未反對本體的再現有其價值，談論希臘悲劇時所見尤其如此，而且還因

此而益形看重宇宙或自然宰制人類的力量。<sup>53</sup>談到這一點，曲終奏雅，我得稍潤舊譯，讓我們從歐法德（W. A. Oldfather）的希臘文、英文對照本再窺愛比克泰德〈舞臺喻〉的原文，以見「真實」遇上「幻影」時，凡人究竟應該如何自處：

請牢記在心：你不過是一齣戲裏的角色，為「劇家」編排決定。「祂」要把戲寫短，就寫短。「祂」要你扮演行腳乞者，記住，你甚至要演得更好。同理，「祂」要你演的角色若為跛腳之人，是個官員或是方內之士，你就只能這麼好好的演出！你的職責是把「劇家」派定的角色扮得甚為絕妙，不過〔，你也應牢記〕角色的編派，乃是「祂」的專責。

（*Enc.*, pp. 496-497；《譯述》，頁 43）

所謂「角色」，希臘原文乃「演員」或「俳優」（ὑποκριτής），而「劇家」（διδάσκαλος），自是《二十五言》中的「主人」。「他」（ἄλλου）有權分派「職位」，而後者乃「角色」（πρόσωπον）的另一說法（*Enc.*, p. 536）。至於「主人」，愛比克泰德此地所喻，自是斯多亞思想中那獨特的「自然」、「宇宙」或大寫的「神」的概念。除了王肯堂在《鬱崗齋筆塵》所改的「天」字較顯模糊外，〈舞台喻〉從《天主實義》的初譯本經《近言》的潤改本，再到《天學初函》中的《二十五言》本，利瑪竇口口聲聲所稱者，無一不像第一言中他的改譯。易言之，質變已生，早已經挪用而變成天主教的「天主」或「上帝」。<sup>54</sup>此所以上引中，我把「原文」中的「他」，全都再加改譯，使變成現代中

53. Long, *Stoic Studies*, pp. 278-279.

54. Seddon, *Epictetus' Handbook and The Tablet of Cebeus*, p. 83.

文為基督宗教最高神新造的「袖」字。《二十五言》的中譯比《道德手冊》複雜了許多，然而愛比克泰德對於「再現」的看法，利瑪竇可牢牢掌握：筆底春秋，他譯得分毫不爽。利瑪竇的增譯——所謂「解去粧飾，則漫然不相關矣」一句——無疑也在勸人認清人世的本質乃舞台，我們確實應像布萊希特（Bertolt Brecht, 1898-1956）論史詩劇場（episches Theater）一樣，與之保有心理與實體上的距離，切莫融入其中，錯認角色就是自己，甚至混為一談。<sup>55</sup>

從上面我所譯的〈舞台喻〉看來，《二十五言》中「搬演既畢，解去粧飾，即漫然不相關」數句，實乃利瑪竇中譯的增言，而此喻的宗教感部分也因此而神理畢現，益形濃郁。儘管如此，我仍然要籲請注意一點，亦即原文要求第二人稱要演得更「好」（εὐφωῶς），扮得「絕妙」（καλῶς）。《二十五言》中，這兩句話若非沒有明白譯出，就是衍為「真切為之」而隱含在〈舞台喻〉通篇之中，尤可因「充位」二字而充分表出。利瑪竇譯來，彷彿幕鼓晨鐘，聲聲警醒世人世界縱為「舞台」，人生即使是「再現」，我們或「你」都不能像《哈姆雷特》（*Hamlet*）消極看待這「舞台」。我們反而得更顯積極，賣力演出我們為天主指派的角色，進而像卡爾德隆（Pedro Calderón de la Barca, 1600-1681）的名劇《人生如夢》（*La vida es sueño*）所示：人生縱使為夢，我們在夢中也要積善避惡，演好我們的角色，切毋輕率造次（《譯述》，頁 62）。《道德手冊》最後一言從學理勸人「行事之不為非也」，而利瑪竇俯仰於斯，倒是從第一言起就化《二十五言》為天主的訓示，苦苦訓誡我們——用王肯堂的語內改譯說——不應「怨天」，也不應「尤人」，應以「堅忍」處世。

55. Long, *Stoic Studies*, p. 279.

李爽學

**關鍵詞：**利瑪竇 《二十五言》 愛彼克泰德  
《道德手冊》 羅馬斯多亞學派

作者電郵地址：[shiueh@gate.sinica.edu.tw](mailto:shiueh@gate.sinica.edu.tw)

## *Ershiwu yan*:

# Its *Urtext*, Its Date, and Its Christian Use in Ming China

LI Sher-shiueh

Distinguished Professor

Centre for Comparative Literature and World Literature

Shanghai Normal University

Research Fellow

Institute of Chinese Literature and Philosophy

Academia Sinica

### *Abstract*

It is well known that Matteo Ricci's *Ershiwu yan* is a partial translation of the *Encheridion*, by the Roman Stoic Epictetus. However, scholars have overlooked the fact that Ricci's "Confucianized" appropriation of this text draws on a long European tradition of "Christianizing" the *Encheridion*. Three versions of the text existed in Christian antiquity. Although the author have not been able to identify the exact *Urtext* of Ricci's *Ershiwu yan*, it seems likely that his translation was influenced by one or perhaps even all three versions of the Christianized *Encheridion*. By exploring Wang Kentang's *Yuganzhai bizhu* and Ricci's *Tienzhu shiyi*, this

article examines how *Ershiwu yan* came into being, and argues that the *Ershiwu yan* was translated in the period between 1595 and 1600. This article further analyzes the ways in which Stoic cosmology, ethics, and theology made their way into Christian thought, traditional Chinese “morality books”, and the teachings of late-Ming Jesuits in China in particular.

**Keywords:** Matteo Ricci; *Ershiwu yan*; Epictetus;  
*The Encheridion*; Roman Stoicism